Curso Online de Filosofia

OLAVO DE CARVALHO

Aula 06

03 de maio de 2009

[versão provisória]

Para uso exclusivo dos alunos do Curso Online de Filosofia.
O texto desta transcrição não foi revisto ou corrigido pelo autor.
Por favor não cite nem divulgue este material.

[COF2009050 3-01]

Como este curso está sendo transmitido simultaneamente para o pessoal do Seminário de Filosofia, eu vou resumir o que foi dito aqui, antes de passar às questões que constituem a matéria desta aula propriamente dita. Estas questões foram esboçadas brevemente ontem.

Este curso começou com uma descrição esquemática da carreira do Eric Voegelin. Como as investigações que Voegelin realizou durante a vida foram freqüentemente interrompidas, recomeçadas, e a maior parte delas estão realmente interminadas, não é possível compreender o sentido da obra dele sem ter o esquema biográfico. Não que a veracidade, ou o valor dessas investigações dependa do esquema biográfico, mas a compreensão dela depende disso. Ou seja, não se trata de psicologizar a interpretação do Eric Voegelin, mas simplesmente de articular a seqüência das obras publicadas com aquilo que estava em questão em cada momento para ele.

A formação do Voegelin se deu toda na Universidade de Viena, onde ele recebeu a influência de dois grandes professores da época, Hans Kelsen e Othmar Spann, e o próprio contraste entre estas duas influências foi um dos elementos que marcaram sua carreira. Hans Kelsen é o criador da chamada "Teoria Pura do Direito". Na época havia uma necessidade muito grande de definir o campo de várias ciências, especialmente na área das ciências humanas, de modo a eliminar confusão com os campos circunvizinhos. É a idéia da Psicologia pura, do Direito puro, da Sociologia pura, da Economia pura. Essa palavra "pura" aparece muitas vezes na bibliografia desta época, designando a idéia de conseguir perfilar certo campo de objetos, de tal modo que ele pudesse ser objeto de uma ciência autônoma. Dentre essa série de esforços, se destaca esse do Hans Kelsen, que tentou delimitar o que seria o território do Direito, distinguindo-o, portanto, da Sociologia, da Ética e de qualquer outra

disciplina que pudesse se mesclar com o campo do Direito. Nesse intuito, ele define o Direito como uma lógica normativa, considerada apenas nos seus aspectos formais. Os valores, as idéias políticas que pudessem influenciar o campo do Direito seriam uma interferência externa, não fazendo parte desse campo propriamente dito. Então, o campo jurídico propriamente dito era apenas o da estrutura formal da lógica normativa.

Por outro lado, Othmar Spann, que era professor de Sociologia, realizou um dos esforços mais prodigiosos para conseguir uma visão — hoje nós diríamos holística — da sociedade. Cada sociedade encarada como um todo, na qual até a realidade das suas partes componentes, os indivíduos, ficava submetida à realidade do todo. Concepção que, hoje, nós chamamos de

holística: quando a noção da totalidade se sobrepõe à da independência das partes, nós temos uma visão holística.

Entre estas duas influências opostas, Voegelin dedica toda uma série de trabalhos no início de sua vida a definir qual é o objeto das Ciências Sociais e o que existe, por exemplo, numa sociedade: em que medida uma sociedade existe em si mesma, em que medida somente os indivíduos que a compõem existem. É justamente nesse jogo entre a individualidade e a sociedade, nessa tensão, que ele vê o campo próprio da Sociologia. Quando ele viaja para os Estados Unidos com uma bolsa da Fundação Rockfeller, ele tem oportunidade de aplicar a um caso concreto o resultado dessas suas primeiras investigações, e produz um trabalho que se chama *A Forma da Mente Americana* (The Form of American Mind). Quando você fala a *forma* de uma mentalidade coletiva, de uma mentalidade nacional, você está supondo que a sociedade nacional existe, que ela não é apenas um aglomerado de grupos ou indivíduos diversos, mas que tem uma unidade própria. É algo que realmente existe; sem chegar a ser uma *substância*, no sentido aristotélico. Voegelin cria aí um método que ele vai usar muitas vezes, e que me parece — embora ele não diga — que é longinquamente inspirado em Aristóteles, quando Aristóteles diz que a dialética nunca parte do exame dos fatos brutos, mas sim do exame das opiniões dos sábios, ou seja, parte-se de várias sínteses parciais que, em seguida, serão sintetizadas num nível superior. Voegelin não trabalha com um material bruto, histórico, mas apenas com o que ele chama de "documentos auto-expressivos", ou seja, obras escritas em linguagem teorética. Ele não aceita como documento as obras de literatura, de teatro etc., porque não são suficientemente explícitas. Ele lida com essas várias interpretações que os autores americanos fizeram da própria nacionalidade e, em seguida, captando vários pontos comuns, ele constrói a unidade da mente americana a partir da interpretação que os próprios agentes do processo histórico americano estavam dando. Aí ele usa o critério do Aristóteles, que é o da opinião dos sábios, e também reflete a opinião do historiador, o método do historiador Eduard Meyer, com o qual ele havia estudado durante algum tempo em Berlim, no sentido de que a interpretação dos fatos históricos deve partir da auto-interpretação que os agentes do processo tiveram. Ele não usa todos os agentes do processo, evidentemente, mas somente aqueles que trabalharam o assunto já em linguagem teorética. Sem esta medida, por assim dizer, simplificadora, estes estudos se tornariam impossíveis por excesso de documentos. Na medida em que só são aceitos documentos que já vêm em linguagem teorética, que já são explicitamente auto-interpretativos, elimina-se, por exemplo, os monumentos da arquitetura, as obras de arte literária, os puros usos e costumes etc. etc. E é aí, justamente, que a unidade da forma da mente americana aparece, porque se vê que esses vários autores desses documentos estão mais ou menos olhando para as mesmas direções, colocando as mesmas perguntas, embora possam divergir num ponto e no outro. Há a unidade de um diálogo a partir dessa unidade do diálogo americano sobre

a própria América, então ele desenha a forma da mente americana.

Ele vai usar esse mesmo método muitas vezes para muitas outras coisas, para muitos outros assuntos, buscando delinear uma forma cultural no sentido mais estrutural, como ele fez no caso da forma da mente americana. Ora tentando captar, ao longo do desenvolvimento histórico de vários séculos, o que ele chama de “linhas de significado”, onde certos temas, certas questões, retornam, e retornam, e retornam. Aí se pode nitidamente falar de uma continuidade de um processo mental ao longo do tempo, porque, no fim, todas estas

testemunhas estão falando as mesmas coisas. Com estas precauções metodológicas ele consegue andar sempre num terreno mais ou menos firme. Mesmo com essas restrições, a quantidade de documentos que ele examina é uma coisa monstruosa. Só o que ele teve de ler para escrever o livro *Israel e a Revelação* **[00:10]** já é uma monstruosidade. Mesmo quando ele trata do caso egípcio, ele tem a sorte de encontrar esses documentos auto-expressivos, ou seja, ele não tem de ir direto para os fatos históricos brutos, ele consegue encontrar vários documentos onde os personagens da história egípcia estão interpretando a situação, estão tentando se explicar a respeito do que está acontecendo.

Esta fusão do método de Eduard Meyer e de Aristóteles é enriquecida ainda por outra influência que ele recebe ainda em Viena de vários autores. Viena era um centro de uma produtividade intelectual fora do comum naquela época. Depois, com a guerra, quando os nazistas invadiram, tudo acabou. Entre outros autores que o ajudaram nesse sentido, houve um historiador da filosofia chamado Paul Friedländer, que escreveu um dos melhores livros sobre Platão. O que caracterizava o método do Friedländer era tentar trazer de volta as idéias e as concepções filosóficas para as experiências reais que tinham inspirado essas idéias de algum modo; porque tinham desencadeado as especulações filosóficas. Friedländer nunca trata nem de História da Filosofia, nem de História das Idéias, mas de história real, história de personagens reais. Ele toma aquelas circunstâncias dos diálogos socráticos como acontecimentos reais da biografia de Sócrates e Platão. Voegelin jamais vai esquecer esta lição.

Mais tarde, já nos Estados Unidos, ele é contratado para escrever uma História das Idéias Políticas. A idéia era formar um manual para uso escolar que substituísse o manual já um pouco envelhecido do Jorge Sabain. Era planejado para ser um livro em três volumes, mas ele escreveu oito. Quando no oitavo volume, ele percebeu que tinha dado errado, porque não há continuidade entre as idéias filosóficas, entre as doutrinas filosóficas, muito menos entre as idéias políticas, se você não conseguir conectar uma à outra através da experiência. Quer dizer, a experiência política, a realidade dos fatos políticos é que é o fundo do qual emergem as idéias políticas. Por outro lado, esses puros fatos não poderiam ser investigados em si mesmos, mas também em documentos já auto-expressivos. Resultado: as próprias doutrinas políticas tinham de ser encaradas não como doutrinas, mas como testemunhas auto-expressivas. Então ele tinha de tirar de dentro delas o conteúdo de experiência ao qual ele estava se referindo. Isso complicaria o trabalho de tal maneira que o Voegelin teve de abandonar essa História das Idéias Políticas, que só foi publicada depois da morte dele, e começar um trabalho completamente diferente, que foi o *Order and History*, sua grande obra.

Nesse meio tempo, ele tem a sua atenção chamada para o fenômeno das

ideologias de massa. A atenção dele é atraída para isso não por motivos acadêmicos, mas pela situação real que ele estava vivendo na Áustria. Ele escreve dois livros sobre a idéia de raça, que era uma idéia ideologicamente muito importante na época, importante para os debates ideológicos naquele momento. E, estudando a idéia de raça, exatamente por estes métodos, onde conflui Aristóteles, Eduard Meyer e Paul Friedländer, ele descobre uma coisa óbvia: que não pode existir uma doutrina racista, no sentido moderno, se não existe o conceito biológico de raça. Quer dizer, a história da idéia de raça estava intrinsecamente ligada à história da biologia. Há uma diferença muito grande entre o sentido da palavra *raça*, tal como usada antes do século XVIII — quando se constitui a biologia moderna com Cuvier, Buffon e outros, numa linha

que vai até Charles Darwin — e o sentido que a palavra adquire a partir do advento do conceito biológico de raça, que é o conceito usado como base para o racismo moderno. Esta é uma conexão bastante óbvia: não pode haver racismo se as pessoas não sabem o que é raça. O racismo no sentido moderno, que vai distinguir as pessoas pelas suas características anatômicas, era absolutamente inconcebível até o século XVIII, onde a palavra *raça* era usada muito mais no sentido cultural ou religioso. O racismo moderno aparece como um filhote da cultura iluminista. Voegelin vai ver que essa transposição do conceito de raça desde uma base biológica bastante frágil até conclusões de ordem ideológica, é evidentemente um longo processo de falsificação e de criação de um discurso que já não refletia a realidade do problema de raça, mas a auto-identidade dos grupos racistas. Ou seja, o que um grupo fala sobre outra raça nada diz sobre a outra raça, é apenas um instrumento para ele próprio forjar, não por meios raciais, não por meio da identidade racial efetiva, mas por meio do auto-reforço ideológico, uma identidade para si próprio. Então, de certo modo, Voegelin inverte o conceito de raça: "o seu discurso sobre a raça alheia não diz nada sobre aquela raça e nem sobre a sua, mas sobre o seu grupo ideológico".

Esses dois livros que ele escreveu a respeito disto, *Raça e Estado* e *A História da Idéia de Raça*, nem sequer saíram da gráfica, porque os nazistas descobriram o negócio e imediatamente os livros foram proibidos. Ele entrou no arquivo da Gestapo e, mais tarde, quando os nazistas invadem a Áustria, o nome dele está na lista e ele é uma das primeiras pessoas que mandam prender. Ele praticamente sai pelos fundos da casa quando a Gestapo estava batendo na porta da frente. Ou seja, os acontecimentos atraem ainda mais a atenção dele para o fenômeno das "ideologias de massa".

Nesse ínterim, entre a publicação ("publicação" entre aspas), a impressão dos livros sobre a idéia de raça e a saída para os Estados Unidos, ele se dedica a estudar as obras dos autores católicos tomistas e neo-tomistas, entre os quais Hans Urs von Balthazar e Henri de Lubac. Henri de Lubac escreveu muita besteira na vida, sobretudo promovendo o padre Teilhard de Chardin, mas, por outro lado, também é um autor de muito valor. Ele tem um estudo chamado *A Crise do Humanismo Ateu*, onde ele analisa a figura do Cristo como anti-modelo do pensamento de várias escolas de pensamento, como, por exemplo, Nietzsche e Marx. Lubac percebe que existe ali um fenômeno, não da rejeição do Cristo — a pura rejeição inclinaria antes a um desprezo ou a um esquecimento — mas há uma inveja do Cristo, quer dizer, a vontade de assumir o lugar dele. Isto aqui também fica na cabeça do Voegelin e terá uma influência muito grande. **[00:20]**

A Crise do Humanismo Ateu é um dos grandes livros do século XX. Curiosamente, Von Balthazar também tinha escrito uma história da cultura alemã à luz mais ou menos desses mesmos conceitos. Isso tudo

vai ficar na cabeça do Voegelin e pesará mais tarde nas análises que ele vai fazer da conexão entre as ideologias de massa e a heresia gnóstica.

Quando ele vai para os Estados Unidos, ele publica a sua primeira tentativa de investigação dos fenômenos de massa considerados como uma totalidade. No livro *The Political Religions* ele publica a sua primeira tentativa de estudo abrangente das ideologias de massa. Eu acho que esse é o livro mais impressionista [dele], e que [acaba] criando uma idéia que depois se disseminou muito e que é usada até hoje. A gente vê de vez em quando, por exemplo, o

senhor Richard Dawkins ou Daniel Dennett dizer que as ideologias de massa são religiões e que elas são más por causa disso. Quem criou essa idéia foi o Eric Voegelin, mas ele logo percebe que ele foi com muita sede ao pote. Aquilo era uma generalização apressada, porque as diferenças específicas entre as ideologias de massa e as religiões eram enormes. Você pode fazer uma analogia, mas não pode esquecer que a analogia é uma síntese de semelhanças e diferenças e, portanto, não é uma identidade. Analogia não é jamais uma explicação, ela pode ser um motivo, um incentivo como explicação, mas ela, por si, não explica nada. A analogia entre os movimentos de massa e as religiões, colocando os movimentos de massa como pseudo-religiões ou religiões substitutivas logo lhe pareceu insuficiente.

O problema que ele se coloca em seguida é aquele que vai ocupá-lo pelo resto da sua vida. O material que ele tinha em mãos era o que ele tinha coligido para *A História das Idéias Políticas* (que estava na gaveta), o que ele tinha coletado para as *Histórias das Idéias de Raça* e o que ele tinha juntado desde o tempo da *Forma da Mente Americana*, até então, sobre esses vários movimentos, essas várias formas mentais. Ao se perguntar o que havia de comum entre eles, qual era o terreno comum em cima do qual poderiam ser investigadas essas diferenças, ele vê que cada uma dessas idéias ou concepções, ou culturas tomadas como um todo são, como diz ele, “modelos de ordem”, uma tentativa de ordenar a vida humana à luz de algum fator que pareça sugerir um modelo de ordem aos interessados. Então ele formula um projeto de escrever uma história dos modelos de ordem que existiram ao longo da história humana.

Como ele não pode lidar com culturas tribais, porque o método dele só admite os documentos auto-expressivos, e como não existe em nenhuma tribo indígena nenhuma teorização, nenhum documento em linguagem teorética, então elas ficam excluídas. Apesar de existir uma ordem, evidentemente, na tribo indígena, um modelo de ordem, mas que se expressa somente nas instituições, nos costumes etc. Voegelin exclui isso por um motivo prático. Se ele não encontrasse os documentos que já são auto-expressivos, podendo ser entendidos como Aristóteles entendia as idéias dos sábios, ou seja, como materiais com os quais você vai montar uma confrontação dialética, se não houvesse essa exclusão — isso é importante — se ele lidasse com documentos que não são automaticamente auto-expressivos como, por exemplo, um edifício, uma pintura, uma música, ele teria de produzir o equivalente verbal do que eles estão querendo dizer, e isto tornaria o trabalho tão imenso que seria impossível. A seleção do material que ele faz tem um fundamento muito claro. Ele não vai trabalhar com documentos mudos, por assim dizer, que tenham de ser interpretados. Ele só trabalha a partir das interpretações já existentes, e mesmo assim o material é monstruosamente vasto.

Procurando esses documentos auto-expressivos das sucessivas ordens que

a humanidade conheceu, os primeiros que aparecem não se referem às culturas tribais, mas às grandes civilizações do Oriente, como Egito, China, Índia etc. etc. É ali que ele começa a investigação. Quando ele pergunta que modelo de ordem organizava estas sociedades, ele vai ver, em primeiro lugar, que todas essas civilizações, todas essas sociedades, se entendiam a si mesmas como modeladas por uma ordem cósmica, ou seja, supunham que havia uma ordem cósmica, e essa ordem cósmica carregava a sociedade. Não é que a sociedade, esses indivíduos, esses líderes, os autores desses documentos olhassem uma ordem, contemplassem uma ordem cósmica e, em seguida, a imitassem na sociedade. Não é que a sociedade se modelasse pela ordem cósmica, mas era um reflexo direto e imediato que fazia parte da própria ordem

cósmica. É por isso que ele chama essas sociedades de *civilizações cosmológicas*, porque, embora
o modelo que as organize seja a ordem cósmica, não existe separação, não existe hiato entre a ordem social e a ordem cósmica. Não é que uma copie a outra, uma *é* a outra. Por exemplo, na China, durante muitos milênios, houve certos ritos que o imperador tinha de seguir diariamente e, se ele não os seguisse, haveria não apenas uma desordem social, mas uma desordem cósmica. Quer dizer, poderia haver tempestades, tornados, terremotos etc. etc. Não é que a ordem social seguia a ordem cósmica, a ordem social era um elemento da ordem cósmica e servia, portanto, para preservá-la. O que caracterizava as sociedades era uma visão completamente unitária do mundo. Unitária e, portanto, fechada. Se a sociedade era o cosmos, não havia absolutamente nada fora da sociedade. Quem estivesse fora da sociedade estaria fora do cosmos e seria, portanto, inexistente.

A existência de várias sociedades desse tipo, mais ou menos em concorrência, é, por assim dizer, o escândalo permanente e o motivo de crise **[00:30]** das civilizações cosmológicas, porque cada uma delas não podia aceitar a existência das outras como um fato legítimo. "Se só existe uma ordem cósmica, e essa ordem está aqui, incorporada na nossa sociedade, então não pode existir uma outra sociedade. A outra sociedade só pode representar o caos."

Numa série de conferências que o Voegelin fez em 1951, publicada no ano seguinte com o título de *Nova Ciência da Política*, ele vê que estes elementos podem ser usados para compreender um dos fenômenos mais tipicamente modernos da política: o fenômeno da representação. Nos EUA, por exemplo, um dos motivos fundamentais da Revolução Americana, a Revolução da Independência, foi que a Inglaterra cobrava impostos das colônias, mas as colônias não tinham representantes no parlamento. Então eles inventam o lema que até hoje se repete muitas vezes: "*no taxation without representation*", quer dizer: nós não pagamos impostos se não tivermos nossos representantes. Ou seja, a presença do representante do povo legitima a autoridade que o governo tem para cobrar impostos desse mesmo povo. Voegelin nota que esta idéia da representação no fundo não se refere só à representação através de pessoas, não é que o povo tem um representante, mas é que a ordem vigente representa o povo, legitimamente ou ilegitimamente, ela o representa. Esta ordem é, ao mesmo tempo, o critério para distinguir o justo do injusto, o legítimo do ilegítimo, o verdadeiro do falso. Para distinguir da representação política, ele chama-a de *representação existencial*: a ordem como um todo representa a sociedade, e esta ordem fornece à sociedade, retroativamente, o critério para distinguir o certo do errado, o verdadeiro do falso. Quando ele aplica essa distinção às civilizações cosmológicas ele percebe que ali não há nenhuma possibilidade de conceber uma verdade fora da própria ordem vigente. Quer dizer, a ordem do cosmos — que é a ordem da sociedade — é ao mesmo tempo a

verdade como um todo, e tudo que esteja fora da ordem social é, não apenas maligno, mas falso. Ou seja, cada uma dessas ordens se considerava a incorporação da verdade total e o que estivesse fora dela não podia ter existência legítima, porque era falso. Ele cita como exemplo o Império Mongol, que se considerava como o único império existente. Os mongóis dividiam o mundo em duas partes: havia o império e havia as zonas em estado de caos, que se destinavam a ser integradas ao império, mais cedo ou mais tarde, e que só não tinham sido até então por alguma dificuldade acidental. Essa mesma concepção existia mais ou menos no Império Egípcio, na Índia, na China etc. etc. A simples coexistência de várias ordens desse tipo era, para cada uma delas, um escândalo, e mais que um escândalo, uma ameaça.

Até certo ponto, as guerras e as invasões, as absorções das culturas em torno, permitiam mediante certos arranjos simbólicos, manter a unidade da concepção cosmológica. Como, por exemplo, o Egito, que se forma à medida que vai integrando centenas de pequenas comunidades em volta e incorporando essas ordens parciais à sua ordem total. Como fará mais ou menos o Império Romano depois, ao colocar no seu panteon de deuses os deuses das comunidades dominadas. **[00:34:51] [Queda da transmissão]**

[COF20090503-02]

Como eu estava dizendo, a limitação estrutural da civilização cosmológica é não poder haver mais de uma. É muito interessante ver como cada uma dessas civilizações se considerava não apenas o centro do mundo, mas o próprio mundo. Como o próprio nome da China, que significa "o império do centro". É o centro para quem está ali, mas para quem não está é periferia. Mas, [para a China], a existência dessa periferia sempre foi considerada uma situação anormal e provisória.

Em face desse modelo de ordem, surge um segundo, a partir da revelação hebraica. Essa revelação se constitui da abertura de alguns indivíduos em particular para uma dimensão de verdade supra-cósmica, verdade transcendente. Não se trata da ordem do cosmos, mas da ordem divina, muito acima da própria ordem cósmica. Esta ordem divina não se realizava numa ordem social, mas se abria e se revelava de algum modo para certos indivíduos em particular, os quais, então, passavam a ordenar, não diretamente a sociedade em torno, mas, em primeiro lugar, a sua própria alma e a sua própria vida. A revelação impunha ao indivíduo a obrigação de agir segundo aquilo que ele tinha ficado sabendo. Era a partir dessa sua própria ordem interna, que refletia a sua relação direta com um Deus transcendente, que o profeta se tornava o juiz e o reordenador da sociedade. Essa reordenação da sociedade, à qual os profetas se dedicavam, nunca era completa. Em contraste com a ordem social egípcia ou chinesa — que é uma coisa montada e estável, de uma vez para sempre — a ordem interna de Israel está permanentemente em crise, porque essa ordem depende de que ela obedeça ao profeta, e que o profeta, por sua vez, obedeça a Deus, quando existe até a possibilidade do próprio profeta não obedecer, como se vê, por exemplo, na história de Jonas. Um certo resíduo do simbolismo cosmológico reaparece na história de Jonas, porque quando Jonas se furta à missão profética que Deus lhe incumbiu, acontece uma tempestade. Insinua-se aí a relação entre a ordem cósmica e, note bem, já não é a ordem social, é a ordem do indivíduo, quer dizer, a tempestade aconteceu por causa de Jonas. Do mesmo modo, os sucessivos percalços pelos quais a comunidade hebraica vai passar refletem o seu maior ou menor ajuste à ordem divina. A ordem social aparece como um ajuste do meio social à autoridade profética, na medida em que essa autoridade profética se ajusta a uma

ordem transcendente percebida de maneira muito imperfeita. Quando Moisés pede a Deus: "Mostra-te a mim", Deus não [Se] mostra. Ele diz: "Ninguém me viu e continuou vivo" (*Ex. 33, 18-20*). A situação aí se torna muito mais exigente. Você percebe uma outra dimensão de ordem que não apenas é superior à ordem cósmica, como é superior à sua capacidade de apreensão, de conhecimento, de compreensão.

Há uma ligação sutil que existe entre o profeta e o seu Deus — ligação sutil porque ela não vem toda de uma vez — onde existe sempre a possibilidade ou da infidelidade (do profeta não

obedecer à ordem), ou dele compreender errado. A história de Abraão é nitidamente isto, Abraão compreendeu errado quando Deus mandou-o sacrificar seu filho. Deus não mentiu para ele, era para sacrificar, mas não no mesmo sentido em que se sacrificava uma ovelha.

A revelação tem de ser interpretada, tem de se transformar numa ordem interna da alma do profeta, o que já é trabalho suficiente, porque ele tem de estar num esforço permanente de compreensão daquilo que lhe foi revelado. Não bastando a compreensão mental da coisa, aquilo tem de se transformar num novo modo de existência no qual ele dê testemunho de uma revelação que já não está presente, mas que aconteceu no passado, quer dizer, é um problema da recordação, ele tem de ser fiel à sua recordação. Ao passo que a ordem cósmica está permanentemente presente, refletindo-se imediatamente no movimento dos astros, na seqüência das estações, **[00:10]** em todos os fenômenos naturais, a revelação divina vem e passa e não é renovável por mero pedido. O profeta pode pedir que Deus lhe explique de novo, mas ele não tem o contrato, Deus não é obrigado a fazer isto. Logo, há o problema da fidelidade da recordação e o da progressiva incorporação daquela verdade na alma de um indivíduo. Em seguida, há o terceiro problema, que é a passagem disto para a ordem social, onde as fraquezas e as eventuais desobediências do profeta se refletem na fraqueza e na desobediência do meio social. Há o famoso episódio do bezerro de ouro, quando Moisés sobe para buscar as Tábuas da Lei, os caras já fazem uma confusão lá embaixo, restaurando um culto anterior de natureza nitidamente cosmológica. Então existe uma certa recusa, uma certa renitência, resistência da sociedade a escapar da antiga ordem cosmológica e integrar-se numa outra ordem que é infinitamente mais sutil e mais exigente. Como essa ordem não vem toda de uma vez, e também a sua compreensão não é instantânea, e como há uma série de percalços, isto inaugura uma outra dimensão que não existia para as civilizações cosmológicas, que é a dimensão da História.

Toda a revelação hebraica toma a forma da história do povo judeu nos seus inúmeros percalços da sua relação com Deus. Às vezes Deus fala, às vezes não fala, às vezes você entende, às vezes não entende, às vezes você ouve, às vezes você não ouve, às vezes você obedece, às vezes você não obedece. Se as civilizações cosmológicas existiam dentro de um mundo fechado, totalmente ordenado nos seus mais mínimos detalhes, Israel vive agora na incerteza. O único elo que existe entre Israel e a ordem divina é a relação da fidelidade. A fidelidade consiste, primeiro, em recordar, não esquecer. Este tema do esquecimento da revelação é constante na Bíblia: “Eu dei a mensagem lá atrás e vocês se esqueceram”. O esquecimento de Deus é um tema recorrente na literatura Universal. Até no nosso Camões há as famosas redondilhas:

Sôbolos rios que
vão

Por Babilónia, me
achei, Onde
sentado chorei
As lembranças de
Sião
E quanto nela
passei.

(Redondilhas de Babel e Sião. Baseado em Salmo 137.)

É o povo que perdeu o fio da meada da sua história porque ele se esqueceu da revelação. Então lhe sucede uma série de desgraças, ele é feito prisioneiro, é tornado escravo e daí, na

escravidão, ele se recorda de Deus, e tenta voltar ao caminho para reencontrar de novo o caminho da sua libertação.

Voegelin coloca o êxodo de Israel, quer dizer, a saída de Israel do Egito, como o instante inaugural da dimensão histórica para a humanidade. A História se caracteriza porque ela tem um início, uma fonte originária, mas não tem um término pré-determinado. Existem certas promessas, muito vagas, de Deus, a serem cumpridas em data muito incerta e por meios absolutamente imprevisíveis, mas isto é tudo o que se tem. Ou seja, aquela certeza da repetição cíclica que existia nas civilizações cosmológicas, se substitui. Há incerteza onde o único fio da meada é a fé com relação ao passado, e a esperança com relação ao futuro. É só isto o que se tem. Esta vida na incerteza histórica é a nova dimensão que é inaugurada por toda a humanidade.

Quase que simultaneamente acontece na Grécia um segundo salto — Voegelin chama estas transformações de "saltos para dentro do ser" —, uma nova dimensão do Ser, uma nova dimensão da existência que passa a existir para a consciência humana, que antes não existia. Não que ela nunca fosse insinuada; existiam sinais dela espalhados pela civilização cosmológica. Essa noção da incerteza, por exemplo, muitas vezes aparece, mas temporariamente e para certos indivíduos, e não se incorpora na sociedade, não há uma sociedade que está consciente de sua existência histórica. E a coisa que mais caracteriza Israel é que a comunidade inteira está consciente de que ela não tem mais uma ordem fixa, mas tem uma história, e portanto tem uma missão a ser cumprida na História, não havendo absolutamente certeza de que eles serão capazes de cumprir essa missão, e muito menos dos meios pelos quais essa missão será cumprida. Essa noção da fidelidade, ou da fé, mostra uma relação entre o ser humano e a realidade muito mais profunda e muito mais legítima do que a confiança total da civilização cosmológica numa ordem fechada e eternamente repetível. Se o meio cosmológico dava aos indivíduos uma certeza muito maior, essa certeza era fundada, por sua vez, numa incerteza. Não que a totalidade desta concepção cosmológica fosse falsa em relação à ordem cósmica: ao contrário. Quando se investiga, por exemplo, a ciência egípcia, como no livro *Le Temple de l'Homme*, do historiador polonês Schwaller de Lubicz, que depois ele resume num livro chamado *Le Miracle Égyptien*, e que, por sua vez, é resumido no livro do John Anthony West, *Serpent in the Sky*, vê-se que estas civilizações tinham chegado a um refinamento muito grande das relações entre sociedade e cosmos como, por exemplo, em toda a imensa rede de interpretações de sinais cósmicos que eles tinham. Nós não podemos simplesmente jogar tudo isto fora e decretar que estas civilizações viveram no erro e na ilusão e duraram cinco mil anos. Não se poderia ser tão eficiente quanto os egípcios foram se todo o seu saber fosse falso. Mas a recuperação desse saber, dessa ciência antiga, é uma coisa muito recente ainda na história.

A partir da ruptura inaugurada por Moisés, a partir do advento — como nós iremos ver daqui a pouco — da filosofia na Grécia, alguns desses elementos da ciência antiga são incorporados, mas numa linguagem tão diferente que você já não os reconhece. A maior parte é simplesmente jogada no lixo e sobrevive como subcultura dentro já do ambiente cristão, sob a forma de ocultismo, esoterismo, estas coisas todas. Só muito recentemente é que se inicia um esforço, justamente a partir de estudos como esse do Schwaller de Lubicz, de tentar compreender essas ciências nos seus próprios termos. É uma ciência tão diferente de como nós

entendemos por ciência moderna que até os instrumentos lingüísticos para sua expressão são mais ou menos falhos e a criação desses elementos depende do nosso próprio avanço na compreensão da nossa própria ordem ou desordem atual. Na medida em que você vai incorporando o conhecimento dos fatores de ordem e desordem atuais é que você adquire a capacidade de expressão para poder falar dessa ciência antiga. Schwaller de Lubicz a toda hora se queixa disso no livro *Le Miracle Égyptien*, ele diz: *eu não estou conseguindo explicar direito*. Às vezes John Anthony West explica melhor do que o Schwaller de Lubicz. Nenhum desses autores, nem Schwaller de Lubicz, nem John Anthony West **[00:20]** são citados por Voegelin, mas eu estou dando um exemplo de como o estudo das civilizações cosmológicas progrediu muito, sobretudo depois do Voegelin.

Ao mesmo tempo em que acontecia esse "salto do ser" no meio hebraico, acontecia um outro [salto] mais ou menos do mesmo teor, mas por meios diferentes, na Grécia, com a inauguração da filosofia. O que era a filosofia? A filosofia era um esforço empreendido por certos indivíduos em captar, para além da ordem social e da ordem cósmica existentes, as tais leis não escritas de que fala a Antígona, na peça de Sófocles. Antígona é a história de dois guerreiros que morreram lutando por um país estrangeiro. Eles saíram de sua cidade, entraram numa guerra por conta de um país estrangeiro e morreram na guerra. Quando trazem os cadáveres deles de volta, o rei se recusa a sepultá-los na cidade, dizendo não ter nada a ver com o caso e que, como eles morreram lutando por uma nação estrangeira, eles não seriam mais membros da comunidade. Antígona, por sua vez, que é irmã dos falecidos, argumenta que o rei está certo de acordo com as leis da cidade, mas que acima delas há uma lei não-escrita, que diz que não é decente recusar uma sepultura aos mortos. Essa lei não escrita é exatamente a lei divina que está para cima das leis cósmicas, incorporada na ordem social. Já na Antígona se vê que abriu ali um abismo entre a consciência do indivíduo, que está aberta para a lei divina supra-cósmica, e a consciência do meio social, que está presa àquela ordem cosmológica.

O filósofo é o sujeito que tenta, por seus próprios meios cognitivos, descobrir algo da ordem divina. O instrumento que ele usa para isto é o que se vai chamar razão, ou logos. Mas o que é razão, ou logos? Mais tarde, muito mais tarde, essa palavra assumirá o sentido de uma certa capacidade de raciocínio ordenado segundo a estrutura do que hoje nós chamamos lógica. Porém, não pode ter sido isto na origem. Não se pode definir a razão como capacidade de pensamento lógico pelo simples fato de que não havia lógica. A ciência da lógica aparece muito depois. Antes de haver a ciência da lógica, a ciência do raciocínio lógico, teve de haver um fator unificante que permitisse o surgimento da lógica. O que é esse pensamento organizado
— racional, como nós chamamos — que se traduzirá materialmente, por assim dizer, na ordem lógica do discurso? Segundo Voegelin: *a razão é a*

simples tendência da inteligência humana em direção ao fundamento. O que é o fundamento? A ordem divina. Se você não acreditar que existe um fundamento transcendente, você não pode pensar logicamente: por que você vai ordenar o discurso em função do quê? Quais são as primeiras premissas? Se não há as primeiras premissas, não há princípios universais. Por exemplo, quando Aristóteles enuncia o princípio de identidade — de que um elemento qualquer ("A") não pode ser ele mesmo e outro ao mesmo tempo e sob o mesmo ângulo — isto é um princípio universal que independe do cosmos. O princípio de identidade está vigente neste cosmos e em qualquer outro cosmos concebível. Se não existisse esse cosmos, "A" seria igual a "A" do mesmo jeito. A identidade é um exemplo de princípio supra-cósmico. Todos os princípios que serão consagrados mais

tarde como princípios da lógica, não são em si mesmos princípios da lógica, são princípios universais que antecedem a existência da ciência lógica. Eles são simplesmente assimilados pela nova ciência que Aristóteles vai criar.

Aí entramos naquele raciocínio que não é do Voegelin, mas que é meu, que está no texto "Mundo dos Princípios" [ver "Sobre o Mundo dos Princípios", série de quatro vídeos. Seminário de Filosofia, disponível em http://www.seminariodefilosofia.org/node/269]. O mundo dos princípios é a ordem divina e é, por assim dizer, não a ordem do discurso humano, mas a própria ordem subjacente a toda e qualquer realidade possível. É justamente aí que os filósofos tentam entrar. Inicialmente, de maneiras um pouco toscas e usando ainda uma linguagem simbólico-analógica que seria mais própria do estágio anterior. Quando aqueles primeiros filósofos, chamados pré-socráticos, tentam encontrar um princípio estável por trás de toda mudança, eles estão subentendendo que, primeiro, o cosmos, em si, não é uma ordem, o cosmos é um fluxo, e por trás desse fluxo deve existir uma ordem. Essa ordem não é interna ao cosmos, mas é uma espécie de fator ordenador que transcende e abarca o cosmos inteiro. Quando eles tentam achar esse princípio através, por exemplo, dos elementos — a água, o fogo, o éter etc. — eles ainda estão tentando expressar uma nova intuição, quer dizer, a intuição da ordem divina supra-cósmica na linguagem cósmica anterior, o que é perfeitamente compreensível, porque qualquer sujeito que descobre alguma coisa nunca tem a linguagem certa para dizer aquilo, então ele diz mais ou menos, ou seja, as primeiras expressões de qualquer conhecimento são sempre as mais confusas. Isso quer dizer que a linguagem dos filósofos tinha de se aprimorar muito para poder transmitir aquela intuição inicial dos primeiros filósofos, do mesmo modo que, em Israel, a compreensão da revelação é progressiva e problemática. Não é que Deus tenha falado lá umas verdades para Abraão, Abraão entendeu tudo, saíram cumprindo e ficou tudo certinho no dia seguinte. Não! Há toda uma dialética da fidelidade e da infidelidade, da recordação e do esquecimento, e também da capacidade expressiva. A lei hebraica não surge toda pronta, ela tem de criar os seus meios expressivos com os quais seja possível ao profeta explicar aquilo para a comunidade, de tal modo que a comunidade entenda e absorva. O mesmo problema acontece na filosofia.

A diferença entre esses dois "saltos no ser" é que um deles, diz o Voegelin, é de ordem neumática — neuma é o espírito —, é o espírito que inspira as ações do profeta. E o outro é de ordem noética, portanto, de ordem puramente cognitiva. Mas a substância da revelação é a mesma: é a ordem divina. Portanto, não há como negar, de certo modo, uma estatura de profeta a esses primeiros filósofos. Eles estavam fazendo algo tão importante quanto Moisés fizera no mundo hebraico, só que estavam fazendo por outros meios. Seria o caso da gente perguntar: "Da onde veio a inspiração para esses primeiros pré-socráticos? Foi uma coisa que

partiu deles?” Não é possível! O ser humano, por si, não poderia abrir essa perspectiva.

Existe um famoso psiquiatra, chamado Julian Jaynes, que escreveu o livro *A origem da consciência a partir da ruptura da mente bicameral* (The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind). O que é a mente bicameral? São os dois hemisférios do cérebro que, segundo ele, até uma certa época, estavam totalmente separados um do outro. Eu acho a tese dele exagerada mas, como figura de linguagem, é altamente sugestiva. Ele diz que até uma certa data na História, os homens não tinham consciência, não tinham ego, não tinham nada. Eles eram como bonecos de ventríloquos nas mãos dos deuses, das forças

cósmicas. É só a partir deste salto no ser — na inauguração da dimensão histórica —, é que, diz ele, os dois hemisférios do cérebro são, de algum modo, conectados, [00:30] e então começa a dimensão histórica que é necessariamente uma dialética tensional entre ordem e desordem. Os habitantes da civilização cosmológica acreditavam viver perfeitamente dentro da ordem, e os elementos de desordem tinham de ser explicados como parte intrínseca da própria ordem. Por isso que os deuses deles eram meio deuses, meio demônios, porque a desordem fazia parte da ordem, ao passo que a partir do momento que se inaugura a dimensão histórica, você está na fronteira entre a ordem e a desordem; tal como você está na fronteira entre este mundo, entre o cosmos e o supra-cosmos. Vai ser aquela forma de existência que Platão vai chamar de *entremeio*, que é onde nós vivemos; o entremeio, *metaxis* (*metalepsis* em Aristóteles), mas é a mesma idéia. De certo modo, nós não estamos nem neste mundo, nem no outro, nem no finito, nem no infinito, nós estamos no meio a meio, e a existência do homem é, então, esta tensão do finito em direção ao infinito. Tensão que nunca se acalma e nem jamais é satisfeita.

Umas aulas atrás, há bastante tempo, eu disse que a história da filosofia é constituída de uma série de patamares. Ou seja, há coisas que um sujeito descobre e que você não tem mais o direito de ignorar, você não pode baixar, deixar a bola cair. Essa descoberta da *metaxis* é um dos patamares. Se, em seguida, esse fenômeno da *metaxis* é ignorado e se começa a raciocinar como dentro de um mundo fechado e definido por leis, foge-se da realidade, o nível é baixado em relação a algo que havia sido descoberto por Platão. Isso acontece na modernidade com o advento do mecanicismo newtoniano. A mecânica newtoniana apareceu exatamente como uma espécie de restauração da ordem cosmológica. *"As leis estão aqui, o cosmos funciona assim, assim. Está tudo contado, pesado, medido e definido pelo resto da vida"*. Isso dura até o século XX, quando surge, então, a mecânica quântica, o indeterminismo, que dissolve tudo aquilo e abre de novo a perspectiva para o elemento tensional entre ordem e desordem. Hoje em dia existe uma série de estudos sobre o fenômeno do caos, onde se vê que, na verdade, não existe nem ordem nem caos, só existe uma tensão permanente entre essas duas coisas.

Esses dois "saltos no ser" — um hebraico e o outro grego — vão se fundir no cristianismo, onde tanto o elemento da revelação hebraica quanto o elemento da razão grega são incorporados e colocados na dimensão já da vida de cada indivíduo em particular. Ou seja, já não é somente a comunidade que vive na tensão da existência histórica perante Deus, é cada indivíduo em particular. É aí que, diz o Voegelin, a dimensão histórica é incorporada na civilização do Ocidente, marca a civilização do Ocidente até hoje e é isso que marca, efetivamente, a conquista de um nível cognitivo superior em relação às outras civilizações existentes, porque nenhuma delas chegou a se descobrir como histórica, todas estavam ainda mais ou menos presas dentro da concepção

cíclica das civilizações anteriores, exceto uma, que o Voegelin não estuda direitinho, que é a civilização islâmica. Mas este é outro caso que nós vamos ver daqui a pouco.

Quando Voegelin concebe este projeto — ele já tinha abandonado o projeto da *História das Idéias Políticas* — e começa o projeto do *Order and History*, ele acredita que é possível criar uma narrativa histórica da sucessão das ordens, pelo menos no que diz respeito ao Ocidente. Ele percebe: primeiro, houve a ordem cosmológica, depois houve o salto no ser, a descoberta da ordem divina, perante a qual se desenrola a História de maneira sempre dialética e tensional. A História não reflete a ordem divina e nem a nega, mas tem uma dialética permanente. É claro

que há um refinamento da percepção da realidade entre a concepção cosmológica e essa… nós estamos ainda falando da mesma realidade, só que agora nós a percebemos um pouco mais claro. Não quer dizer que eles estavam no erro e nós no acerto. Não! Eles também estavam na verdade. A ciência cosmológica existe, só que ela percebia de maneiras compactas, e portanto nebulosas e simbólicas, sempre analógicas — coisas que hoje nós percebemos de uma maneira muito mais fina, muito mais clara e muito mais literal.

Na sucessão dessas ordens, ele pergunta qual é o fator, qual é o modelo de ordem da modernidade. A modernidade é caracterizada justamente pela perda da existência diante de Deus, mas ela não pode ser definida só negativamente, tem de haver um fator efetivo, real, concreto, que seja o seu modelo de ordem. E ele acredita que vai encontrar esse modelo de ordem, predominante na modernidade, nas seitas gnósticas. Ele diz que a nova modalidade de existência inaugurada pela revelação hebraica, filosofia grega e cristianismo era extremamente problemática em si mesma, porque vivia-se na incerteza permanente, e não havia outra garantia a não ser a garantia de uma fidelidade a uma revelação a qual você às vezes não se recorda, e que não está igualmente presente para todos os seres humanos. Essa revelação tem de ser transmitida de novo, e de novo, mas daí ela já não é transmitida diretamente por Deus, é apenas um discurso que é passado de geração em geração, acompanhado de uma série de práticas rituais que, teoricamente, lhe dariam uma certa vivência daquela recordação inicial, mas que nem sempre funciona. Pode acontecer aquilo de "*quanto mais eu rezo, mais assombração aparece*". Quer dizer, o sujeito está lá, rezando, lendo a Bíblia, fazendo tudo certinho, mas uma coisa não liga, não conecta.

Diz o Voegelin que essa modalidade da existência é demasiada exigente e enervante, e que o coeficiente de incerteza que ela comporta pode ser insuportável para muitas pessoas, e que basta, portanto, um pequeno enfraquecimento da transmissão da tradição para que as pessoas caiam fora dessa modalidade de existência, e tentem buscar refúgio numa anterior. Mas, diz ele, quando isso começa a acontecer, não dá para voltar ao mundo Greco-romano. Não dá também para voltar à civilização cosmológica — tudo isso desapareceu! O que subsistia disso, subsistia sob a forma das heresias que surgiram dentro da própria Igreja. Quer dizer, as heresias, em parte, eram elementos novos que surgem já de dentro do cristianismo, mas, em parte, elas conservavam elementos do legado cosmológico anterior. Esses legados cosmológicos não existiam mais na sua forma originária, mas existiam sob a forma dos resíduos deles que perseveravam dentro das comunidades heréticas, dentre as quais a principal é a gnóstica. **[00:40]**

O gnosticismo não é propriamente uma doutrina. Há uma infinidade de doutrinas gnósticas incompatíveis entre si. Mas existe um fundo comum que não é de ordem doutrinal. Mas, lembrando a lição de Friedländer,

você tem de voltar das doutrinas às experiências originárias. Então, quando você não encontra uma unidade no campo doutrinal, pode ser que você encontre unidade no campo da experiência que originou essa diversificação doutrinal. O gnosticismo é a experiência da desordem, da desordem nua e crua, o caos, o terror, o pânico. No sentido do Millôr Fernandes: "*Deus morreu, Marx morreu, e eu mesmo já não estou me sentindo muito bem*". Esta é a experiência gnóstica fundamental. E justamente da experiência da desordem sem a atenuação da fé — a fé não elimina a desordem, mas ela lhe dá um fio condutor, um tênue fio condutor no meio da desordem. Mas se você perdeu de vista a

recordação de Deus, você não tem mais em que ter fé. Então a palavra fé perde o sentido. Ou vai adquirir, como na modernidade, já depois de muito trabalhada e re-trabalhada, por camadas e camadas de autores gnósticos, o sentido de crença, crença em uma doutrina, o que é uma coisa inteiramente absurda! Primeiro, porque nenhuma dessas revelações aparece como doutrina. Elas aparecem como um apelo divino, como uma ordem divina dada a Moisés, ou sob a forma da existência, vida e paixão, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo. São fatos. E a fé é a fidelidade da recordação desses fatos, e não crença numa fórmula doutrinária. É uma coisa inteiramente absurda. Se o sujeito perguntar: *"Você tem fé na doutrina?"*. Eu não tenho fé nenhuma na doutrina! Eu tenho fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, o que é uma coisa completamente diferente! A doutrina foi sendo desenvolvida pelas pessoas ao longo do tempo e tenta explicar em termos racionais aqueles acontecimentos, mas a doutrina em si mesmo é nada. A doutrina é apenas um discurso. Acreditar em um discurso ou outro, na prática, não vai fazer a menor diferença. O discurso que você mesmo elaborou para você explicar uma experiência da qual você não recorda mais não significa coisa nenhuma. O sentido da fé como crença em uma doutrina é um produto tardio e degenerado. É um produto tardio da própria degenerescência da cultura do Ocidente, e não precisamos levá-lo em conta. Pode esquecer isso aí. Trata-se da fidelidade a uma recordação. No sentido originário, não é nem mesmo fidelidade a uma recordação, é confiança numa presença: como Moisés confia na presença de Deus, e como aqueles cegos, aleijados, que foram curados por Jesus Cristo confiavam no poder que ele personificava. Aqueles personagens a toda hora estão dizendo: *"Eu não posso me curar a mim mesmo, mas você é filho de Deus, então você pode"*. Isso aí não é crença numa doutrina, mas crença num poder pessoal que está presente diante de você.

Este poder pessoal pode se manifestar muitas vezes, de novo, através dos milagres. Quer dizer que nem tudo depende de recordação. O que era presente pode se presentificar de novo. Mas, em alguns casos ele não está presente nem sob a forma dos milagres, e nem sob a forma da recordação. Sobra somente a doutrina. E a doutrina, por si mesma, não faz milagres, e muito menos é uma presença, ela é apenas um discurso que você pode sempre discutir. Todo discurso é discutível. O reino do discurso é o reino da dialética. Se você diz que uma coisa é assim, automaticamente, tão logo você diga, alguém pode dizer que não é assim. Isso faz parte da natureza da linguagem, a linguagem humana é dialética por natureza, é um jogo de afirmações e negações. Uma afirmação só tem sentido em função da sua negação possível. Quando o conteúdo da revelação se transforma inteiramente em doutrina, ele se torna automaticamente objeto de discussão, e daí aquilo não pára mais, e quanto mais discute, mais você vai parar longe dos fatos a que você estava se referindo inicialmente. Dentro dessa situação é que aparece para muitos indivíduos a experiência do caos, da desordem completa, do desespero, do desamparo total, a qual é automaticamente compensada

pela aspiração a um domínio intelectual completo da situação. Quanto mais desesperado e perdido o sujeito está, mais ele se apega à possibilidade de um discurso final, completo, que resolva todos os problemas. O gnosticismo aparece como uma experiência do caos, e como proclamação de uma ordem total hipotética. Mas quanto mais proclama essa ordem total hipotética, mais desesperado o sujeito fica, evidentemente.

Este choque entre a desordem total presente e a ordem total hipotética se traduzirá sob as várias modalidades do gnosticismo que aparecem ao longo da História. Alguns sob a forma, por exemplo, do evasionismo. Quer dizer, nós estamos no mundo do caos, da desordem e do

mal, então nós temos que sair daqui o mais rápido possível, porque se nós sairmos, nós vamos para o mundo puramente espiritual onde vigora a ordem, a paz etc. etc. Está aí, por exemplo, o negócio dos cátaros: a proibição de procriar. Nós temos que acabar com a humanidade, temos de parar de nascer, porque esse negócio está dando errado. Ou seja, nós só estamos no caos e na desordem porque nós insistimos em ficar aqui, se nós nos retirarmos, nós vamos todos para a "terra sem mal", como falavam os nossos índios. Os índios são gnósticos. Essa experiência do gnosticismo aparece às vezes em pequenas tribos. Eu mesmo menciono os bantos no livro *Jardim das Aflições*, que vivem em um mundo absolutamente desesperador, de onde Deus se retirou, e não há nenhum meio de você falar com Ele. Se Deus foi embora, só há um jeito: você tem de sair logo para ir para onde Ele está.

Uma segunda variedade de gnosticismo é projetar esta ordem total no futuro. Quer dizer, nós estamos dentro da desordem, e a ordem não existe como realidade atual, como realidade permanente, a ordem é o futuro. Daí vão sair as variantes ativistas do gnosticismo, que tentam criar um mundo melhor, o outro mundo possível e assim por diante.

O estudo do Voegelin estava indo muito bem, quando ele descobre que estas várias ordens que ele está tentando colocar em ordem serial, temporal, às vezes aparecem de maneira simultânea em lugares diferentes e até no mesmo lugar, então ele desiste de encontrar a ordem da história na seqüência das ordens, e formula a sua sentença final: *a ordem da História é a história da ordem.* Mas história de ordem não é uma seqüência da ordem, é uma seqüência de buscas da ordem. Esta é a única ordem que nós conseguimos observar ao longo da história humana. Você veja a que distância você está daquelas filosofias da história que tentam observar o conjunto da história como um trajeto mais ou menos pré-determinado, ou pelo menos descritivo, que deve levar a um resultado x ou y. Como, por exemplo, Augusto Comte, que tem a era mítica, **[00:50]** depois tem a era metafísica e depois tem a era positiva, que é a era do próprio Comte. Ou em Karl Marx, onde há a comunidade primitiva, o feudalismo, o capitalismo e depois o socialismo. Todas essas filosofias da história são falsas na base porque elas tentam observar a História como fosse um objeto, desde fora. Essa ordem que eles projetam sobre a História é apenas a ordem de como eles mesmos a concebem e que, por sua vez, ocupam um lugar determinado na história das sucessivas buscas da ordem, e nada mais do que isto. A filosofia da história de Hegel, de Augusto Comte, de Karl Marx são apenas novos capítulos na história de uma busca da ordem que não acaba e que não se sabe para onde leva.

Toda tentativa de traçar a história humana como um trajeto que deve conduzir a um determinado fim está errada na base, porque não se sabe como a História termina. Nós podemos descrever uma vida individual humana, uma biografia, nestes termos. Desde os primeiros sinais de uma vocação, obscuramente percebida, até todos os percalços de

uma vida que levam à realização dessa vocação. Mas nós podemos fazer isto porque a vida humana individual tem uma duração média pré-determinada. Aconteça o que acontecer, você sabe que o indivíduo não vai viver mil e quinhentos anos, e não vai viver dois minutos — se ele viver dois minutos ele não tem biografia. Existe uma expectativa de vida e, se o sujeito faz um projeto de vida é porque ele espera chegar vivo até o momento em que ele vai realizar os seus planos. Mas a História não tem um término pré-determinado, ninguém sabe quando termina. Se ninguém sabe quando termina, ninguém pode saber *como* termina. Ora, acontece que esse impulso de descobrir um fim pré-determinado, um fim mais ou menos datável, ou um fim que

esteja pelo menos ao alcance da imaginação da geração presente, não é, em si, de inspiração gnóstica, mas surge de dentro do cristianismo mesmo, quando as primeiras gerações de cristãos acreditavam que a segunda vinda do Cristo seria uma coisa iminente. Ora, ela é iminente no sentido da biografia pessoal, porque todos nós vamos morrer, e na hora que você morre, você é, por assim dizer, congelado, e você só reaparece no Juízo Final. Portanto, você vai direto para o fim da história, individualmente falando. A segunda vinda de Cristo é iminente para todos nós considerados um a um. Porém, historicamente, não. Você não sabe quando vai acabar sua comunidade, muito menos quando vai acabar o mundo e quando vai acabar a História. São Paulo Apóstolo escreveu que todos tinham que se preparar, porque a vinda do Cristo seria iminente, e todo mundo entendeu isto no sentido coletivo e histórico; todo mundo não, uma parte das pessoas. Logo um Concílio se reuniu e explicou para as pessoas que não era assim, que de fato não era assim. Mas a ambigüidade da coisa permanece, porque a vinda do Cristo é iminente e não é iminente. É iminente num sentido e não é iminente no outro. Por outro lado, a tendência de tratar a humanidade como se ela fosse um indivíduo humano é, de certo modo, inerente ao próprio "salto no ser" que foi dado pelos hebreus e gregos, porque a alma do profeta é, de certo modo, o modelo da comunidade. Então, a comunidade, de certo modo, é ele. Se antes a comunidade era o cosmos, agora a comunidade é o indivíduo. E basta um pequeno desajuste de foco para que esta identificação da humanidade com o indivíduo se torne literal, então você passa a tratar a história humana como se fosse a biografia do indivíduo. A biografia tem um começo, tem um meio e tem um fim, ela tem uma duração e um fim pré-determinado, um objetivo determinado. Santo Agostinho dizia: "*não há uma história, há duas histórias*". Existe a história terrestre, que é uma sucessão de acontecimentos que não leva a parte alguma e que você não sabe onde vai terminar e existe a história da salvação que culmina no Juízo Final. A história da redenção da humanidade é, de certo modo, a história da Igreja. Mas a Igreja também tem duas histórias: a história terrestre dela, que também é um caos e a história espiritual da Igreja. É só a história espiritual que tem um fim, mas este fim se dá na eternidade, e não dentro da dimensão do tempo. O Juízo Final não é um acontecimento histórico, é uma coisa que acontece depois que acabou a História, então ele não se passa nesta dimensão em que nós vivemos, mas na eternidade. Embora Agostinho explicasse isto, muita gente não entendeu e continuou raciocinando como se a História fosse a biografia do indivíduo, que devesse terminar com a instauração do reino de justiça sobre a terra. E como essa segunda vinda do Cristo começasse a demorar — demorou mais de uma semana, duas semanas, três semanas, um ano, um século, dois séculos — ao mesmo tempo em que acontecia esta experiência, a expectativa frustrada de um retorno histórico do Cristo, junto com a percepção que muitas pessoas tinham da decadência e da desordem dentro da própria Igreja, se converte, por volta do século XVI, em movimentos messiânicos destinados a corrigir o mundo

à luz da fé cristã e a impor, a ferro e fogo, o reino da ordem e da justiça, que atrairia, então, a segunda vinda do Cristo, de certo modo, forçando-a. Quer dizer, "nós podemos apressar a vinda do Cristo se nós implantarmos a justiça a ferro e fogo". Que garantia eles tinham disto? Nenhuma. Mas, ou eles apostavam nisto, ou eles caíam por desespero gnóstico.

Estas são as duas linhas que vão gerar o surgimento das ideologias de massa modernas: a linha messiânica — eu prefiro chamar de messiânica; o Voegelin chama-a de apocalíptica, mas "apocalipticismo" é uma palavra muito complicada e eu sempre gaguejo quando vou falar, então eu prefiro messianismo, que é mais simples — e a linha gnóstica. Essa linha messiânica

se expressa, por exemplo, em certos capítulos da Reforma Protestante — não propriamente
na versão luterana inicial, não no que Lutero pretendeu fazer no início, mas no que ele acabou fazendo no final — e se expressa, sobretudo, na Reforma de Zuínglio, na Suíça, na Reforma do Cranmer, na Inglaterra, e na Reforma de Calvino, também na Suíça.

Calvino cria toda a estrutura organizacional dos movimentos ideológicos de massa, ele cria a militância, por assim dizer. A atividade política organizada, da sociedade civil, para derrubar um poder e implantar outro. Ele inventou isto aí. E inventa os procedimentos de propaganda, passeatas, manifestações de massa etc. etc. Inventa também a noção do Estado totalitário, que vai controlar tudo na sociedade, onde a comunidade dos eleitos vai controlar tudo na vida da sociedade, fiscalizando a vida de cada um e denunciando publicamente todos os pecadores. É uma instituição que você vê ainda hoje em algumas igrejas protestantes: quando um sujeito comete um pecado, ele tem de chegar para a comunidade e contar. **[01:00]** (Este é um dos motivos pelos quais eu não sou protestante. Eu só conto os meus pecados para o padre, escondido. Contar meus pecados para todo mundo? Que vergonha! É muito feio isto!). Eu fiquei horrorizado quando eu vi casos como aquele do Jimmy Sweger, que era um sujeito que estava fazendo um trabalho maravilhoso de pregação e daí ele foi num puteiro, fez uma gandaia e confessou em público e aí, imediatamente, tudo aquilo que ele tinha feito foi destruído. Isto é o que a igreja católica chama "escândalo". Se fosse um católico ele chegaria para o padre, confessaria, o padre passaria uma penitência e ele continuaria com o seu trabalho, que era bom. [Neste caso], para corrigir um pecado de um sujeito, você expõe milhares a uma tentação. Por exemplo, quantos não perderam a fé por causa daquele acontecimento do Jimmy Sweger? Isto aí começa com Calvino. Na idéia de Calvino não existia vida privada, tudo era público.

Por outro lado, na Inglaterra, a Reforma se dá por iniciativa do governo. Inicialmente com Henrique VIII, que se declara a si mesmo o chefe da Igreja no lugar do Papa, e depois pelo sucessor dele. Mas Henrique VIII ainda era católico, ele não queria mudar nada, nem na doutrina, nem no ritual, nem na missa, ele só queria ser o chefe. Quer dizer: é a mesma igreja, com a mesma doutrina, os mesmos rituais etc., só que *o chefe sou eu*. Mas quando Henrique VIII morreu havia uma série de elementos com idéias reformistas mais radicais e então eles suprimem a missa — não só suprimem a missa mas a condenam como se fosse coisa do diabo. É a mesma coisa que dizer que a Igreja tinha sido proibida pelo diabo desde o primeiro dia. Fazem uma mudança total: cancelam cinco sacramentos; eliminam a noção da presença real do Cristo na eucaristia; transformam a eucaristia apenas num memorial, uma coisa que é para você recordar. Em suma, inicialmente, através de uma série de mudanças no rito da missa, eles vão mudando de pouquinho, fazem o diabo e impõe aquilo à sociedade. Gramsci teve um antecessor que se chamou Thomas

Cranmer que foi o líder da Reforma na Inglaterra. Cranmer vai introduzindo pequenas mudanças no rito da missa de maneira que as pessoas vão se adaptando àquilo sem perceber o que está acontecendo. Só quando a maioria já tinha aceito aquilo que ele investe em cima das comunidades resistentes e aí faz uma desgraça e mata quarenta mil. A Reforma protestante matou em um ano mais do que a Inquisição havia matado ao longo de quatro séculos. E até hoje tem muito protestante que fala sobre a Inquisição como o símbolo do horror. É claro que logo depois os católicos deram o troco, na França, foi o negócio da noite de São Bartolomeu.

Esta linha de transformação não tem nada a ver com o gnosticismo. Estes movimentos revolucionários de natureza messiânica surgem justamente a partir do enfraquecimento da Igreja. [À época] o rei da França subornou o Papa para que ele instalasse o papado na França. Já havia tido uma série de Papas franceses, então o Papa instala o papado em Avignon e, enquanto isto, Roma vira uma bagunça, o reino da perdição. Quando o Papa volta, não há mais conserto. O estado de corrupção na Igreja nessa época era tal que foi realmente um milagre quando o Concílio de Trento conseguiu restaurar a ordem dentro da Igreja, porque aquilo era impossível. Quando alguns pregadores jesuítas são enviados, por exemplo, ao Brasil, eles mandam relatórios para seus superiores da ordem dizendo: "olha, isto aqui está cheio de demônios". Os demônios eram os padres. Eles só corrompiam as pessoas. Por exemplo, quando o cara era rico e tinha umas quarenta escravas, o padre dizia: você tem o direito de comer as escravas, porque as escravas são suas. Essas eram as idéias que os padres passavam, porque eles também estavam comendo suas próprias escravas. E assim por diante. Aquilo tinha chegado a um nível de podridão inimaginável. Daí é que surgiu o desespero desses líderes messiânicos, eles não confiavam mais que a Igreja pudesse se recuperar, então eles decidem fazer o serviço no lugar do Cristo. Não há aí uma inspiração gnóstica, não há um desespero efetivo, há um escândalo. Só que com suas iniciativas eles aumentam o escândalo. Lutero, no fim da vida, confessa isso. Ele diz: "A nossa igreja está mais corrupta do que a católica. Nós queríamos botar ordem no negócio, mas piorou". — É claro que piora.

No século XVIII, como essas várias Reformas já haviam fracassado em criar uma igreja melhor e, como a autoridade da igreja católica já estava totalmente abalada, os movimentos revolucionários vão perdendo substância cristã e aí, como diz o Voegelin, eles caem para o patamar menos diferenciado, mais ao alcance, que era o gnosticismo. Segunda uma teoria minha, e não do Voegelin, não é que os movimentos gnósticos se transformaram em movimentos revolucionários de massa. Os movimentos revolucionários de massa tinham outra origem; tinham origem messiânica. E as idéias gnósticas são incorporadas de algum modo nesses movimentos messiânicos na medida em que eles perdem substância cristã. Tanto que, no século XVIII, na França, é quase impossível estabelecer uma fronteira entre o que eram os movimentos políticos revolucionários e o que eram os movimentos ocultistas, sociedades secretas, era tudo misturado. Nessas sociedades ocultistas se preservava um resíduo de doutrinas gnósticas e de doutrinas "pagãs", e é isto que acaba sendo incorporado pelos movimentos ideológicos de massa.

Sobre esse período não existe a documentação do tipo que o Voegelin exigiria, que é a documentação em linguagem teorética, auto-explicativa. Aí você tem de lidar com os fatos primários, ainda muito mal conhecidos. O que eu estou dizendo aqui é o que eu sei que aconteceu,

mas eu não sei como aconteceu. Como foi essa infusão de doutrinas gnósticas dentro do movimento revolucionário e como foi essa mutação do espírito do movimento revolucionário? Eu sei o que aconteceu, mas ninguém sabe o *como*. Esta parte da história está para ser escrita. Tanto que o Voegelin, inicialmente, só leva em consideração a coisa gnóstica, e ele dirá que a ordem moderna, ou desordem moderna, é inspirada no gnosticismo. No fim da vida ele perceberá que existe também o elemento messiânico. Ele diz: não, não é só gnosticismo, tem essa coisa messiânica também. Mas não fica clara a relação entre uma coisa e outra e daí, como diz o Voegelin, "morreu, e nada mais disse, nem lhe foi perguntado". O que coloca para nós a obrigação de tirar isto a limpo, porque até onde ele levou a pesquisa, ela

estava indo muito bem e se ele não terminou a pesquisa é porque ele nunca terminou nenhuma… porque não dava para terminar. O projeto do Voegelin é um projeto para muitas gerações e o que ele já fez para responder às perguntas **[01:10]** já é, como dizia o poeta, mais do que prometia a força humana. Não dá para terminar.

Restam muitos pontos a esclarecer, tal como acontece com Aristóteles, que também possui uma obra incompleta. De Aristóteles não sobrou para nós nenhum escrito terminado dele, só as notas de aula. A filosofia de Aristóteles termina com uma interrogação monstruosa onde ele diz que os seres só existem como individualidade, substâncias individuais, e o conhecimento é sempre conhecimento do geral; então nós temos aí uma tensão entre existência e conhecimento. Como resolver isto? Não adianta perguntar para Aristóteles, porque ele morreu com a pergunta. E Aristóteles pelo menos nos legou um livro que se chama *Questões*, que é uma lista de perguntas, e que a maior parte não foi respondida até hoje. Então a filosofia de Aristóteles é um programa de estudos. Tão logo eu percebi isto, eu perguntei-me: qual é a melhor maneira de compreender um programa de estudos? Tentando realizá-lo e não simplesmente estudando o programa em si mesmo e dizendo: isto é a filosofia de Aristóteles. Essa atitude seria uma espécie de idolatria da doutrina. O sujeito vê a doutrina já definida e diz: isto aqui é a doutrina de Aristóteles. Ora, pode haver duas ou três coisas que Aristóteles afirma taxativamente, mas há muitas coisas que Aristóteles deixa sem responder e até o sentido das afirmações que ele faz depende de você encontrar uma resposta para essas coisas. Então, não me interessa conhecer a doutrina de Aristóteles. Interessa conhecer o programa de estudos que Aristóteles começou e que nós temos de continuar. Isto me parece muito mais óbvio no caso do Voegelin. Você tem de prosseguir estas linhas de investigações a partir das hipóteses que ele levantou. Algumas dessas hipóteses você pode até trocar depois, se for uma coisa fundamentada. Você não é obrigado a ser fiel à doutrina de Voegelin, até porque não existe doutrina nenhuma dele, existem as investigações científicas que o Voegelin procedeu, começou, e nós estamos continuando.

Qual é o procedimento natural das investigações do Voegelin? Quando eu estudei a obra de Aristóteles eu vi que havia uma série de linhas que poderia prosseguir, mas a que me parecia mais urgente era a do próprio método aristotélico. Ele criou vários métodos e a gente vê que eles têm uma articulação, mas não sabemos qual é a articulação. Então o problema da Teoria dos Quatro Discursos é este: para Aristóteles ter podido escrever a Poética, a Retórica, a Dialética e a Lógica como ele escreveu, ele precisaria ver algum padrão de unidade entre elas, mas ele não explica isto em parte alguma, então nós temos que escavar e ver o que ele estava querendo fazer. Não o que ele escreveu, mas o que ele deveria ter escrito se tivesse vivido. Quer dizer: tirar de dentro da filosofia de Aristóteles o potencial que ela tem para fomentar uma investigação atual. E com o Voegelin fazer a mesma coisa. Então, quais são os próximos

capítulos? Quais são as próximas questões que nós teríamos que investigar, para tentar resolver as dúvidas onde o Voegelin deixou? É claro que, como ele fez, nós podemos resolver algumas dúvidas e legar outras para as gerações seguintes. Nós não precisamos chegar a nenhum resultado definitivo porque, como dizia São Tomás de Aquino, a verdade é filha do tempo. Para você entender alguma coisa muito simples, vai muitos séculos. O que interessa é você colocar mais um tijolinho nessa construção.

Eu acho que o primeiro ponto que precisa absolutamente ser esclarecido é este: de como os movimentos messiânicos — movimentos revolucionários, que eram messiânicos na origem; messiânicos e não propriamente gnósticos — absorveram o gnosticismo e acabaram tornando- se de fato movimentos anti-cristãos. Naquele livro que nós lemos ontem, *The Radical Kingdom*, da Rosemary Ruether — uma teórica dos movimentos revolucionários, e a favor desses movimentos — ela tenta mostrar que estes movimentos todos partem de uma visão apocalíptica cristã. Ela diz que estes movimentos começam cristãos, depois tornam-se anti- clericais e depois se cristianizam de novo — aí é mentira. A primeira parte da tese estava certa: eles nascem de dentro do cristianismo mesmo, mas eles não tornam-se anti-clericais. Lutero, por exemplo, era anti-clerical, mas não era anti-cristão. **[01:15:24]** É que eles se tornam efetivamente anti-cristãos, e radicalmente anti-cristãos, ao ponto de querer varrer o cristianismo da face da Terra. Não só Lênin disse isto, mas a Revolução Francesa e a Revolução Mexicana tentam fazer isto. Já no século XX, a Revolução Espanhola tenta fazer isto também. Dizer que isso é "anti-clerical" é um eufemismo. E depois eles não voltam a tornar-se cristãos.

Estas doutrinas revolucionárias não se cristianizam, mas se revestem de um simulacro propositadamente falso de cristianismo a partir da sugestão de Antonio Gramsci, de que a Igreja não deveria ser destruída, mas esvaziada do seu conteúdo espiritual e usada como caixa de ressonância da luta revolucionária. Note bem, eu não disse falso cristianismo, ou cristianismo errado. Cristianismo errado era, por exemplo, o do Zuínglio. Está tudo errado o que ele disse. Só que ele era cristão, e ele achava que ele era mesmo. Ao passo que, depois, a Teologia da Libertação não é cristã coisa alguma. Ela é um simulacro propositadamente concebido para enganar as pessoas. Como no caso, por exemplo, das Católicas pelo Direito de Decidir — que o Felix Mayer chama de Diabólica pelo Direito de Matar — onde elas sabem que não são católicas, nem cristãs, nem no sentido remoto do termo. A Teologia da Libertação é inteiramente isto. Eu asseguro para vocês, Frei Betto, Leonardo Boff, nunca foram cristãos nem um minuto, nem no sentido metafórico. Eles são marxistas, comunistas, que tentam fazer uma retórica católica para ver se enganam os trouxas.

A Rosemary Ruether está certa na primeira parte da tese: a origem desses movimentos não é gnóstica, mas cristã, motivada pelo choque, pelo desespero, pelo escândalo e pela recordação daquela perspectiva da vinda imediata do Cristo. Mas passados mil e seiscentos anos do surgimento dessa idéia do retorno imediato do Cristo, ela volta, já sob a forma de uma revolta política mesmo.

Durante o século XVIII esses movimentos revolucionários se infundem em doutrinas gnósticas, ocultistas etc., e já no fim do século XVIII aparecem como radicalmente anti- cristãos. Nós temos de

esclarecer como aconteceu isto. Não dá para fazer isto só pelo método do Voegelin, porque não há análises teóricas disto por parte dos seus próprios agentes. E não há isto porque a maior parte destes acontecimentos aconteceu no recesso de sociedades secretas, ou pelo menos discretas, onde ninguém tinha interesse de explicar o que estava acontecendo. Pode haver um ou outro detalhe. Por exemplo, existem algumas cartas do Adam Weishaupt (1748-1839), fundador da Ordem dos Iluminati, mas é muito pouca coisa. Então, não há uma teorização da ação pelos próprios agentes. Não há, pelo menos, do meu conhecimento. Se alguém achar alguma coisa, eu agradeço muito. Ao longo de todo o século

XVIII nós vemos todas essas coisas acontecendo, mas tudo acontece no lusco-fusco. É uma época de uma imensa confusão onde você vê o resultado final, mas você não vê o agente, mesmo acompanhando passo a passo o que está acontecendo e tentando analisar e teorizando. Provavelmente não havia isto porque a transformação era tão maluca que se o sujeito fosse analisar ele iria desistir dela. Tem coisa que só pode acontecer quando o sujeito está bêbado. Aí nós temos que usar métodos de interpretação que estão mais próximos da psicopatologia, do que da história ideológica, ou história cultural etc. Ou seja, já não são sequer os métodos do Voegelin. Essa é a primeira questão.

A segunda questão, que ele também não esclarece o suficiente, é quando ele diz que a civilização ocidental **[01:20]** alcançou um patamar de consciência mais elevado do que as outras civilizações porque ela escapa da prisão do mundo cosmológico e descobre a existência histórica diante de Deus. Essa tensão entre história e eternidade, onde você não pode se livrar nem de um dos pólos, nem do outro. É claro que esta tensão entre história e eternidade expressa muito mais a realidade da vida humana do que o fechamento dentro de um cosmos mágico das civilizações antigas. E — bem enfatiza Voegelin — tão logo você descobre a existência histórica diante da eternidade, o mundo da civilização cosmológica passa a ser para você o inferno, porque é uma coisa totalmente fechada, onde você está à mercê do arbítrio dos demônios: milhares de forças cósmicas concorrendo e jogando você para lá e para cá. Embora a existência histórica diante da eternidade seja feita de incerteza, existe nela estes dois pólos que são a fé e a esperança, mediados pela caridade. A fé, a esperança e a caridade são a nova chave da existência. Nós não temos o conhecimento definitivo; nós vivemos dentro da incerteza, mas a fé — isto é, a fidelidade à recordação originária — vai te dando o fio da meada à medida que os acontecimentos passam. Não te dá o conjunto do mapa, mas te indica o próximo passo.

Só que o Voegelin esquece de que o Islam aparece exatamente com a mesma definição de uma civilização histórica. O Islam é eminentemente uma história. Mas qual é a forma de exposição da doutrina islâmica? É a revelação progressiva oferecida a Maomé durante vinte e oito anos, no meio dos percalços, das incertezas, onde acontece, inclusive, o fenômeno da revogação: versículos que são revogados ou porque Maomé não os entendeu, ou porque a comunidade não entendeu — então o versículo é revogado. Claro que isto é um abacaxi dentro do mundo islâmico porque… o Padre Zacarias Boutros que é um ex-erudito muçulmano, convertido ao cristianismo, descobriu que novento e oito por cento dos artigos do Corão foram revogados e trocados por outros. Ele tem uma série de gravações no YouTube muitíssimo interessantes: o homem conhece os escritos corâmicos mais que qualquer erudito no mundo islâmico e ele argumenta contra a idéia islâmica de que o Corão é o único livro revelado que tem uma forma estável. Ele diz: não tem forma estável coisíssima nenhuma; é a escritura que mais foi alterada ao longo do tempo. O que

para os islâmicos é um escândalo. Mas nós, sem pressupor nada — nem[4] a favor, nem contra o Islam — nós podemos admitir esse fato histórico. Mas, ao mesmo tempo em que admitimos este fato histórico, nós podemos admitir a incerteza interna do texto corâmico, nós também temos que admitir que o Corão, a revelação islâmica, ela é também um “salto no ser” e é a abertura de uma dimensão histórica ainda mais abrangente do que a cristã. Porque o Islam incorpora todas as revelações anteriores. O Islam é eminentemente a história da revelação progressiva. Todos os profetas anteriores, inclusive Jesus Cristo, que eles colocam como profeta, são absorvidos dentro da história da revelação progressiva, a culminar no Juízo Final. Então nós não temos nenhuma maneira de jogar o Islam para dentro da tipologia das

civilizações cosmológicas. Ele é uma civilização histórica e uma forma de existência histórica diante de Deus, de maneira muito mais explícita ainda do que na própria Bíblia.

(Pergunta de uma aluna, inaudível)

Olavo: Não porque eles dizem isto, isto está dito claramente. O Islam é a culminação de uma seqüência de revelações. Mas essa culminação, também ela é progressiva: a história do Islam não está completa, ela vai se completar no tempo. Então, é claro, a perspectiva é inteiramente histórica; não é um mundo cosmológico de maneira alguma. Mas, por outro lado, o Islam traz dentro de si um elemento da civilização cosmológica que fica justamente faltando no contexto cristão e que os revolucionários tentam suprir — como no caso de Zuínglio e Calvino — que é a regulação completa da sociedade. Esse elemento, por assim dizer, totalitário, que era característico das civilizações cosmológicas, está absorvido dentro do Islam, já é forma histórica. Quer dizer: o Islam não é uma forma estática que controla toda a vida social, mas ele é a progressiva história da islamização de todos os aspectos da vida. Quando vai terminar esse processo? Só no Juízo Final. O mesmo processo acontece na vida individual porque, como a revelação islâmica dura vinte e oito anos, então há a idéia de que você tem no mínimo vinte e oito anos para você se islamizar. O ingresso do cidadão no Islam não é total. Ele simplesmente passa a ser um membro da comunidade, mas é depois disto que ele vai ser islamizado, à medida que ele vai incorporando os mandamentos corâmicos e o exemplo do profeta. Exemplo que está colocado onde? Num tratado de doutrina? Não. Na vida do profeta, na biografia do profeta. Quer dizer: você vai imitar uma biografia. Você vai progressivamente adaptar a sua vida aos moldes islâmicos na medida em que você cumpra o Corão.

Mas como é que você vai entender o Corão? Para entender o Corão — que por sua vez já é uma narrativa, a revelação se dá ao longo de vinte e oito anos — você vai recorrer a uma segunda narrativa que é a vida do profeta, a qual é narrada nos chamados *hadiths*. Hadiths são ditos e feitos. Existem quarenta mil hadiths de diferentes graus de confiabilidade, conforme o número de testemunhas, a clareza da narração etc. etc. Então a islamização do sujeito passa por estas duas mediações: a mediação do tempo e a mediação da biografia do profeta. É claro que isto é uma perspectiva de uma história vivida diante da eternidade. A mesma tensão entre história e eternidade, que você tem no caso de Moisés, você tem já de maneira explícita no Islam.

Por outro lado, embora o Voegelin não tenha estudado isto e ele não tenha visto este potencial do Islam para alcançar uma filosofia da história mais abrangente, ele chega a observar que a eclosão dos movimentos gnósticos — movimentos ideológicos de massa dentro do Ocidente

— uma das suas causas foi a incapacidade de a Igreja de produzir uma filosofia da história à
altura da existência histórica perante Deus. Então, neste vácuo, é justamente que entra o Islam. É como se, num certo momento a Igreja perdesse o passo, e a iniciativa histórica passa para as ideologias gnósticas de massa. Mas no meio disto entra o quê? Quando as ideologias gnósticas de massa estão parecendo que elas estão dominando o mundo, entra um outro fator que é o Islam. Lembro que há uns anos atrás escrevi que o próximo tema para as próximas décadas seria saber se os movimentos revolucionários iriam absorver o Islam, ou se o Islam iria absorver os movimentos revolucionários. Hoje eu já acho que o Islam está absorvendo. Não é que eu mudei de idéia, **[01:30]** é que aconteceram coisas nesse ínterim, e estas coisas estão mais

ou menos esclarecendo o rumo, porque esses movimentos revolucionários entram como um aspecto [01:30:11] da composição do mundo ocidental e não como uma proposta efetiva. Você vê que não há proposta efetiva nenhuma, todo movimento revolucionário hoje é constituído de reivindicações isoladas e incoerentes: "*Nós queremos acabar com a miséria no mundo; nós queremos o socialismo etc. mas, ao mesmo tempo, nós queremos o movimento gay, o abortismo, o feminismo*", essa coisa toda. Mas isso daí não vai dar. Se você vai organizar uma economia centralizada, supõe-se uma sociedade hierárquica, centralizada num regime totalitário, e um regime totalitário não está aí para deixar as pessoas se divertirem. A repressão sexual é muito mais violenta em certos países comunistas do que jamais foi no Ocidente. Você imagina falar para o Mao Tse-tung: *tem uns caras do movimento gay querendo legitimar casamento gay.* Ele mandaria matar todos, nem se discute uma coisa destas. Mas eles querem tudo ao mesmo tempo. Isto é incompatível.

Esses movimentos revolucionários têm uma força enorme no sentido de decompor a civilização ocidental, mas eles não têm uma força organizativa. Eles ganham, mas quem leva é o Islam.

Para isso é preciso que o pessoal cristão acorde, mas parece que eles não estão com muita vontade disso. Para o cristianismo acordar seria preciso um terceiro ponto que precisaria ser investigado e esclarecido para além do que o Eric Voegelin pôde fazer. É o seguinte problema: Voegelin fala destes "saltos no ser" como coisas que aconteceram dentro da história humana; então isto quer dizer que ele não fala do Deus transcendente, ele fala da transcendência. A transcendência acontece para a alma humana: ela que se abre! Mas o que há para o lado de lá? Você vê que Deus não é um personagem da história tal como descrita [01:32:38] por Eric Voegelin. Há apenas a abertura para Deus. E ele, com muita razão, diz que essa abertura é o fundamento da razão, e é a forma de existência própria do ser humano. Porém, a partir deste método, você nada pode saber sobre Deus propriamente dito. Isto quer dizer o seguinte: Deus não aparece como um agente da história, ele só aparece como objeto da revelação. Ele aparece, portanto, como elemento da experiência humana. Isto quer dizer que o horizonte do Eric Voegelin é o horizonte da história humana. Agora, e Deus como agente? Não tem como você abarcar isto a partir das perguntas que foram colocadas pelo Eric Voegelin. [Então, por exemplo,] você teve estas várias aberturas para a transcendência; então uma coisa é a abertura para a transcendência e outra coisa é a autoridade profética da qual Deus investe certas pessoas. Então, quem tem autoridade legítima em nome de Deus? Isto aí só Deus pode resolver. Isto não pode ser resolvido a partir da história humana. Então nós teríamos que procurar, não as aberturas do homem para a transcendência, mas ao contrário, as intervenções diretas de Deus na história humana através dos milagres. Isto não existe no Eric Voegelin.

Nós não podemos esquecer que o cenário físico no qual se desenrola a

História tal como descrita por Eric Voegelin é o mundo tal como descrito pelas ciências físicas. E ele definirá, por exemplo, como fé metastática, aquela expectativa, meio messiânica, meio gnóstica, de que uma transformação total da ordem da realidade pode ser atingida mediante um ato de fé. E ele dá isto como característico dos movimentos ideológicos de massa, portanto, como uma espécie de loucura. Porque isto vai contra a estrutura da realidade. A estrutura da realidade é viver numa dimensão temporal que você não sabe onde acaba e que sempre continuará. Não há transfiguração da ordem do tempo. Existe apenas a passagem para a eternidade, quando

terminarem os tempos. Então, o apocalipse terrestre, o apocalipse imanente [01:35:35], não existe. E aí ele está certo, só que é o seguinte: e uma transfiguração da ordem da realidade, não por iniciativa da sua fé, mas por iniciativa de Deus? Eu acho que este é um componente integral da estrutura da realidade.

A estrutura da realidade não é uma coisa delimitada como as ciências modernas colocam, porque nós não podemos esquecer que as ciências modernas elas se definem como um certo recorte da ordem dos fenômenos, de tal modo que estes fenômenos possam ser alcançados por certos métodos. Quer dizer: o método determina o alcance do fenômeno a ser estudado. E é justamente isto que o Eric Voegelin critica, mas que ele mesmo cai nessa limitação no fim das contas, porque o método dele não permite colocar Deus como um personagem, um agente da história: Deus é apenas o objeto alcançado pelo "salto no ser". Ou por meios pneumáticos [01:36:41] — como no caso israelita — ou por meios noéticos, como no caso grego. Mas ele nunca está falando de Deus, mas sim daquilo que os homens apreenderam de Deus. Ou seja, dentro do método voegeliniano, o próprio problema de existência objetiva de Deus não pode se colocar. Voegelin foi muito influenciado nesse sentido por William James (1842-1910), quando William James diz que essa distinção de consciência e objeto, sujeito e objeto, ela é falha porque estes dois elementos não existem separadamente, eles se auto-constituem, se distinguem, no processo da relação mesma. A partir desse momento, toda a questão da existência objetiva é colocada entre parênteses. E o problema da interferência de Deus na História evidentemente não pode ser resolvido segundo aquela quaternidade da ordem do real que Voegelin define como: Deus, o homem, o mundo e a sociedade. Veja: mundo, sociedade e homem são — na perspectiva da revelação cristã — eles são apenas a criação. Os três elementos comparados à ordem divina são *rien*, quase nada, são quase nada. Estes três elementos são finitos, mas Deus é infinito. Então essa quaternidade só existe na história humana; só existe na escala da história humana. Ela existe para nós. Mas quem a constitui? Quem a constitui é o próprio Deus.

Se a filosofia da história do Eric Voegelin tem esta limitação é porque o mundo que constitui o cenário físico da História durante séculos é o mundo da ciência moderna; é o mundo físico. E este mundo físico é descrito através da exclusão de uma multidão de fenômenos que, não obstante, nós sabemos que serem reais. A começar pelos fenômenos de ordem miraculosa. Não deixa de ser uma feliz coincidência, que no primeiro número da revista eletrônica *Voegelin View*, o Frederic Wagner escolhesse como um dos artigos inaugurais o meu estudo sobre o que é o milagre, embora esse estudo nem mesmo fale em Eric Voegelin. É porque ele percebeu que essa dimensão — que está fora do mundo do Voegelin — é importante, vamos dizer, como capítulo seguinte. [01:40]

A coisa mais característica dos fenômenos miraculosos é que eles não

podem ser estudados pelo padrão das ciências modernas, porque a ciência moderna só lida com fenômenos recortados segundo uma hipótese prévia. O que é uma ciência? Quando surge uma ciência nova? Surge quando você supõe que um certo campo de fenômenos é regido por uma certa constante. Em seguida você recorta esse fenômeno segundo essa constante e você passa a observá-lo segundo essa mesma constante. Então, de certo modo, é um procedimento tautológico. E, por ser tautológico, ele tem de dar certo. Se deu errado é porque você mediu errado, observou errado, ou a constante que você imaginou não existe. Então, todo o

procedimento da ciência consiste em criar um procedimento tautológico de auto-verificação,
de modo que se der errado é porque aquela tautologia não existe. Isto aí não permite que nenhuma ciência estude qualquer fenômeno concreto, qualquer fato concreto. Ciência só pode estudar aspectos. E acontece que o fenômeno miraculoso se constitui da confluência de fatores heterogêneos inseparáveis. O fenômeno miraculoso é eminentemente concreto. Ele não pode ser enquadrado dentro de nenhuma das classificações admitidas pela ciência. E eu dou como exemplo o milagre de Fátima, onde você tem: um fenômeno atmosférico, um fenômeno de ordem cósmica, que é a dança do sol; você tem uma epidemia de curas miraculosas simultaneamente; e você tem uma profecia realizada, além de outros elementos. Isto é o milagre de Fátima. Se você separar um deles, não é um milagre de Fátima, é só um aspecto. Você pode estudar esse aspecto, mas não há ciência que estude a conexão entre este aspecto e os outros. O fenômeno miraculoso é eminentemente transcendente à perspectiva das ciências existentes. Isto quer dizer que ele é inacessível a estudos científicos? É claro que não. Só que não existe essa ciência ainda, e ela tem de ser fundada. Não vai haver tempo de eu fundá-la, mas eu posso dar umas dicas para quem quiser fundá-la.

Os fenômenos miraculosos acontecem em quantidade tal que excluí-los é simplesmente política de avestruz. Nestes países novos que estão sendo cristianizados agora, países da Ásia e da África, onde o cristianismo está se expandindo, você tem realmente uma epidemia de fenômenos miraculosos. São os milagres que explicam a expansão do cristianismo.

Então você veja: a força de expansão islâmica é dada pelo fato de que ele é uma forma de existência histórica perante a eternidade muito mais abrangente, muito mais clara e muito mais autoconsciente coletivamente do que a cristã. Mas a força de expansão do cristianismo, inclusive dentro das áreas dominadas pelo Islam não é nada disto. É a força do milagre. Portanto é uma ação divina e não apenas o potencial expansivo de uma civilização histórica. Isto coloca para nós o problema da ação divina. Você vê que nada na expansão islâmica se explica miraculosamente. Tudo na expansão islâmica é feito por meios político-sociais, os mais banais, freqüentemente desonestos, e por investimento maciço de dinheiro. Não tem nada disto por trás da expansão cristã, mas tem uma sucessão de milagres.

Este é o terceiro tema que tem de ser investigado para nós entendermos a ordem da história, que é, não a fé metastática — a fé metastática é a fé de que eu posso mudar as coisas pela fé usando a metonímia de Jesus Cristo, quando Jesus Cristo diz: *tua fé te salvou*. Você inverte o sentido disto; dá um sentido literal à metonímia, e diz: *quem me salvou foi a minha fé, e não Jesus Cristo.* Foi sua fé, uma pinóia! Se Jesus Cristo quiser salvar um sujeito que não tem fé nenhuma, ele salva. Quantas vezes isso não aconteceu? Não aconteceu com São Paulo Apóstolo? Não foi

a fé de São Paulo Apóstolo que o fez cair do cavalo. Foi Jesus Cristo mesmo. Então, aí nós temos que estudar esse fenômeno das religiões, não dentro da escala da história humana, mas dentro da escala da ação divina. Quer dizer, se nós não re-introduzirmos na nossa visão da realidade essa noção da ação divina, nós estamos raciocinando apenas dentro do mundo fictício recortado pelas ciências modernas. E nós chegaremos a dificuldades e paradoxos que o próprio Voegelin chega, sem poder sair.

Aluno: Ele nunca se deu conta desta contradição?

Olavo: Deu, mas não dava mais tempo de resolver. É como Aristóteles.

Aí já não se trata da concepção voegeliniana da História, mas se trata da história real, não como ela se revela progressivamente ao homem, mas como ela acontece no campo dos fatos. Fatos brutos. Fatos da ordem física, determinados pela ação divina. Então, nesse sentido, a compreensão do fenômeno miraculoso é essencial. Então nós temos três temas. Como entender a obra do Eric Voegelin? Tentando prossegui-la na linha inaugurada por ele e ao mesmo tempo indo para além dele. Esclarecendo, portanto:

(a) Primeiro: — Como os movimentos revolucionários messiânicos se infundiram de gnosticismo ao ponto de tornarem-se radicalmente anti-cristãos, quando tinham uma origem cristã?

(b) Segundo problema: — Se a civilização ocidental tem uma superioridade cognitiva em relação às outras por ter descoberto e incorporado em si a idéia da existência histórica perante Deus, ela pode ser superada pela civilização islâmica que é exatamente isto e em nível muito mais explícito e muito mais autoconsciente, sendo que ela tem uma filosofia, existe uma filosofia islâmica da história pronta desde o tempo da revelação de Maomé, e não existe uma filosofia cristã da História até hoje.

(c) Terceiro ponto: — As perguntas levantadas por Eric Voegelin não têm resposta dentro do plano, do campo de observação, que ele escolheu, porque esse campo é exclusivamente da história humana e exclui a ação divina.

Este é o programa do prosseguimento dos estudos voegelinianos. Eu não vejo ninguém, no meio voegeliniano, ainda, tentando abrir estas... pode ser que sim, eu não acompanho todas as discussões do Eric Voegelin fora, é muita coisa, e eu me perco, se tiver alguma coisa desse teor lá, eu acho muito interessante. Avisem-me.

Aluno: Com relação ao terceiro ponto, [...] a gente descreve em algum momento uma passagem histórica, de um sítio ou uma cidade medieval, estava sitiada, o rei local, o governante, **[01:50]** *não sabia o que fazer, e chega um sujeito para ele, um padre, um abade, e diz assim: vamos rezar para vencermos o cerco. E o governante ignora o conselho do abade e diz: não, eu vou mandar meu exército em cima. E o Voegelin diz: isso mesmo, porque é só isso que funciona e tal. Eu fiquei perplexo quando ouvi isso, porque, pô, o Eric Voegelin não acredita na oração do sujeito? Ele não acreditou não no poder da fé, ele não acreditou na possibilidade da intervenção divina. Em qualquer caso, não é?*

Olavo: Aí é que está o negócio. Veja: a fé metastática é o seguinte: nós não precisamos fazer nada, nós rezamos e a coisa vai mudar. Em termos da

doutrina cristã isto daí é uma blasfêmia monstruosa: você se recusar[5] a cumprir o seu dever e passar o dever para Deus, isto não é uma oração, é uma blasfêmia. O problema do que é uma oração efetiva... Oração efetiva é aquela em que você se oferece como holocausto e você dá a sua vida como garantia da sua prece, e daí Deus te responde. Deus vai agir *com você*, não *no seu lugar*. Isto é assim desde que o mundo é mundo. Isto aí não é medieval, isto é do tempo dos judeus, é o profeta Isaías [nessa pequena história contada pelo aluno]. No caso não fica claro se o profeta estava supondo somente a oração sem a ação, ou a ação junto com a oração. Voegelin não discute esse problema, porque

aí precisaria mudar o método, mas, embora ele condene a idéia de você recortar o objeto segundo o método, às vezes isto é inevitável, porque para mudar o método de acordo com o objeto você precisaria ampliar o método formidavelmente e fazer uma coisa completamente diferente do que ele estava fazendo. Então, em última instância, o estudo dele fica limitado pelo método. Mas só em última instância, não é desde o início, como Kant, Comte, ou Karl Marx. Ele cai nisto no final por uma fatalidade inerente ao próprio estudo que ele está fazendo, não porque ele quisesse, kantianamente, definir o objeto segundo o método. Isto seria sacanagem. Ele não fez essa sacanagem. Ele chegou na limitação natural do método e ele já estava velho demais para começar tudo de novo.

Aluno: A própria evolução do pensamento dele mostra que ele jamais se prendeu a um dogma.

Olavo: Não, ele nunca fez isto, ele nunca foi um idólatra do método. Não foi por idolatria do método. Foi por limitação inerente. Mas nós podemos transcender essa limitação, nada nos impede. Não estamos destruindo a obra de Eric Voegelin, mas estamos construindo em cima dela.

Com isto, termina aqui a nossa exposição do Eric Voegelin.

Transcrição: Eduardo Garcia de Queiroz. Revisão Final: Marcelo Hamnickel.